Philosophische
ABHANDLUNGEN

HERMANN COHEN
zum 70sten Geburtstag (4. Juli 1912)
DARGEBRACHT

BERLIN M·D·C·C·C·C·X·I·I
VERLAG BRUNO CASSIRER

Willensfreiheit und Verantwortlichkeit

Von Paul Natorp in Marburg

Ein Blick auf die juristische Literatur über Willensfreiheit und Verantwortlichkeit belehrt von der Stärke des Einflusses, den die Philosophie auf die Jurisprudenz in dieser Frage von jeher geübt hat und bis heute übt. Dass dieser Einfluss nicht durchweg förderlich, sondern nicht selten irreleitend gewesen ist, hat zum Beispiel von Bar (Gesetz und Schuld im Strafrecht) bemerkt, und niemand kann sich darüber klarer sein als gerade ein philosophischer Beurteiler. Aber die Jurisprudenz wird schon etwas Philosophie nötig haben, um sich von den philosophischen Irrtümern, welche diese Frage ihr verwirrt haben, zu befreien.

Der Grund des Fehlgehens ist, dass es die Metaphysik war, unter deren Leitung die Entscheidung jener Grundfragen besonders des Strafrechts gestellt wurde. Der Zumutung einer solchen Leitung wird sich die Jurisprudenz mit allem Recht erwehren. Sie wird es ablehnen, ihre Grundsätze auf Metaphysik irgendwelcher Art stützen zu sollen. Dagegen wird sie sich der kritischen Untersuchung ihrer Erkenntnisgrundlagen gewiss so wenig wie irgendeine andere Wissenschaft entziehen wollen. Nichts anderes wird hier beabsichtigt als: der Jurisprudenz die Last der metaphysischen Frage der Willensfreiheit von den Schultern zu nehmen und ihr zu zeigen, dass sie nur einer genauen Kritik der hier entscheidenden Grundbegriffe, der Begriffe der Handlung und ihrer Verantwortung, bedarf, um über die in Rede stehende Frage zur Klarheit zu kommen.

Offen auf Metaphysik fusst der absolute Indeterminismus. Sofern er dies ablehnt, erscheint der Determinismus gegen ihn in

besserem Recht. Allein es ist Gefahr vorhanden, dass er selbst absolut und damit metaphysisch wird. Er will es nicht sein, glaubt es nicht zu sein, er möchte vielmehr fussen, glaubt allein zu fussen auf Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode. Aber in Wahrheit arbeitet er, als absoluter Determinismus, nicht mit der Methode der Naturwissenschaft, sondern mit der Weltanschauung des Naturalismus, die er gutgläubig in der Methode der Naturwissenschaft sicher gegründet hält.

Wie verhält es sich damit? Die Methode der Naturwissenschaft ist die kausale. Mit der methodologischen Vorannahme, dass über die Frage der Willensfreiheit und Verantwortung Psychologie als Naturwissenschaft zu entscheiden habe, ist daher für den Determinismus schon voraus entschieden. Die Voraussetzung aber, welche diese Entscheidung wirklich begründen würde, ist nicht, dass Kausalität als Methode der Naturwissenschaft unverbrüchlich gelte, sondern dass die Methode der Naturwissenschaft die einzige zulässige Methode aller Wissenschaft sei; dass sie gelte, nicht als Gesetz einer bestimmten Art oder Richtung wissenschaftlichen Erkennens, eben des naturwissenschaftlichen, sondern als absolutes Gesetz der Dinge, aller Dinge, von denen überhaupt es wissenschaftliche Erkenntnis gebe. Mit solcher Voraussetzung aber wird der Determinismus selbst absolut, also metaphysisch, nicht weniger als der Indeterminismus. Kritische Philosophie hat von keiner solchen Voraussetzung auszugehen, sondern gerade über sie erst die Entscheidung zu suchen, und zwar auf dem Boden einer Untersuchung der Grundbegriffe der Wissenschaften hinsichtlich ihrer schliesslichen Begründung in den letzten Gesetzen der Erkenntnis, und damit hinsichtlich ihres Geltungsumfangs und ihrer gegenseitigen Begrenzung.

Da nun Ursachlichkeit jedenfalls eine Art von Gesetzlichkeit, Gesetzlichkeit überhaupt aber das ist, was allein Wissenschaft begründet, so hat diese Untersuchung ihren Ausgang zu nehmen von dem allgemeinen Begriffe des Gesetzes. Ist Kausalität die einzige Art von Gesetzlichkeit, oder gibt es deren mehrere? Und im letzteren Fall: Fällt die Gesetzlichkeit des Willens unter diese oder unter eine andere Art?

Am gewöhnlichsten versteht man, wenn in wissenschaftlicher Erörterung von „Gesetzen" die Rede ist, hierunter ursachliche Gesetze. Es gibt aber auch Gesetze, die nicht ursachliche sind. Zum

Beispiel, dass $2 \times 2 = 4$, ist nicht Sache einer etwa psychischen Verursachung. Dieser wie alle Sätze der Arithmetik bleibt unverändert richtig, wie oft auch es vorkommen mag, dass man sich verrechnet. Das gleiche gilt von den logischen Sätzen, das heisst, den Gesetzen, welche allgemein über Wahrheit und Nichtwahrheit von Erkenntnis Aussage tun. A ist A und ist nicht non-A; dies gilt, ganz unabhängig davon, wieviel Widerspruch die Vorstellung eines Irren oder Träumenden, oder auch eines Gesunden und Wachen, nur augenblicklich Geistesabwesenden, streitlos in sich beherbergen mag. So nun gibt es, wird behauptet, rein inhaltlich begründete Gesetze nicht sowohl d e s Willens als f ü r den Willen, nämlich Gesetze, gemäss welchen eins und das andere als Willensinhalt, als Inhalt in sich e i n h e i t l i c h e r Z w e c k s e t z u n g, miteinander besteht oder nicht besteht. Solche Gesetze sind von der Kausalität des Wollens ebenso unabhängig wie die Gesetze der Logik und Mathematik von der Kausalität des Vorstellens.

Die Mehrdeutigkeit des Wortes „Gesetz" hat, wie viele andere Fragen, so auch die Frage der Willensfreiheit verwirrt. Also kommt es hier vor allem auf genaue Begriffsbestimmung an. „Gesetz" im allgemeinsten Sinne ist jeder Ausspruch des ausnahmslosen Stattfindens irgendwelcher Beziehungen (Relationen). Dies können nun sein: Zeitbeziehungen des Geschehens (dann und nur dann ist das Gesetz ein ursachliches); oder reine Inhaltsbeziehungen von der Art der logischen und mathematischen, wie sie sich aussprechen in Sätzen wie: A ist A, das Ganze ist grösser als der Teil; Beziehungen, in die weder der Begriff eines zeitlichen Geschehens noch der eines Sollens eingeht, sondern die unmittelbar in der blossen Erfassung und Gegeneinanderstellung der zu vergleichenden Begriffsinhalte einzusehen sind; oder endlich Zweckbeziehungen; von solchen handeln Gesetze des Sollens, das heisst, die ein Zusammenbestehen oder Nichtzusammenbestehen gesetzter Zwecke in einer einheitlichen Zwecksetzung aussprechen.

Diese stehen den logischen Gesetzen darin genau parallel, dass in sie der Begriff eines zeitlichen Geschehens nicht eingeht. Sie verhalten sich genau so zum Wollen, wie die logischen Gesetze zum Denken. Logische Gesetze determinieren nicht, als kausale Gesetze, das Denken als Vorgang in der Zeit, aber sie bestimmen den Inhalt des Gedachten als in sich, eben als Denkinhalt, gültig oder nichtig, das heisst bestandhaft oder sich selbst aufhebend. So also gibt es auch Gesetze, welche nicht, als kausale, das Wollen und Handeln

von Menschen, als Vorgang in der Zeit, determinieren, wohl aber den Willensinhalt als „praktisch" (das heisst unter dem Gesichtspunkt der Einheit einer Zwecksetzung) bestandhaft oder nicht bestandhaft, und damit unter praktischem Gesichtspunkt gültig oder nichtig aussprechen. So spricht zum Beispiel Kant nicht von einer physischen (kausalen), sondern von einer praktischen Gesetzlichkeit, wenn er in der Formel des kategorischen Imperativs eine Handlungsweise, von der man „nicht wollen kann", dass sie allgemeines Gesetz sei, für praktisch nichtig, nicht seinsollend erklärt. Dies Nichtwollenkönnen will nicht physische Unmöglichkeit besagen. Wie man sehr wohl jeden logischen Widerspruch in seinen Gedanken beherbergen kann, wenn die Kontinuität des Denkens (um es Kürze halber so auszudrücken) unterbrochen ist, so erst recht jeden praktischen Widerspruch in seinem Willen; erst recht, weil hier die Kontinuität noch viel leichter durch die Gewalt des augenblicklichen Triebes gelockert oder ganz ausgeschaltet wird, und man meist auch nicht sofort durch handgreifliche Tatsachen, sondern vielleicht erst spät durch ernste Lebenserfahrungen seines Irrtums überführt wird. Aber das ändert nichts daran, dass das in sich Widersprechende, wie dort unter dem Gesichtspunkt der Logik, das heisst in der Einheit einer Gedankensetzung, so hier unter praktischem Gesichtspunkt, das heisst in der Einheit einer Zwecksetzung, nicht besteht; dass, wie dort die Einheit des Gedachten, so hier die Einheit des Gewollten dadurch zunichte wird.

Also erstens: es gibt praktische wie logische Wahrheit und Nichtwahrheit, und diese ist von der Kausalität des Wollens, wie die logische von der des Vorstellens, nicht abhängig. Dies selbst aber könnten wir gar nicht aussprechen, wenn es nicht zweitens auch eine Einsicht des praktisch wie theoretisch Wahren und Nichtwahren gäbe, ein Urteil: Dies ist wahr, dies dagegen unwahr, für welches Urteil, eben als solches über wahr und falsch, die Kausalität des Vorstellens oder Wollens ebenso wenig ausschlaggebender Gesichtspunkt sein kann. Zwar ob im gegebenen Fall ich zu dieser Einsicht gelange oder nicht, das hängt von tatsächlichen Umständen ab, die als solche der Kausalität unterliegen. Ich muss gesund und wach, ich muss überdies augenblicklich disponiert, gleichsam in Bereitschaft, geistesgegenwärtig, beziehungsweise willensgegenwärtig sein, um die erforderlichen Synthesen richtig zu vollziehen, um in der „Kontinuität" der Gedanken oder der Strebungen (wie es oben ausgedrückt wurde) zu

verbleiben; und wie sehr dies durch äussere, physische, wie durch innere, psychische Ursachen bedingt ist, kann keinem verborgen bleiben, da wir dies fast in jedem Augenblick erfahren. Genauer repräsentieren lässt sich die Kausalität dieser inneren Vorgänge bisher kaum; aber glücklicherweise braucht man darauf auch gar nicht zu warten, um mit voller Gewissheit aussprechen zu dürfen: so und so vereinigen sich unsere Gedanken, so und so nicht; und ebenso unsere Strebungen. Wir vermögen eben eine Sache einzusehen und können direkt am Inhalt des Gedachten, über den es doch möglich ist, sich mit sich selbst und mit anderen zu verständigen, die sachliche Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung erkennen und auch anderen aufzeigen, welche die Bedingung der Wahrheit oder Nichtwahrheit ist. Dazu bedarf es des Umweges gar nicht über die Kenntnis der Gehirnprozesse oder sonst irgendwelcher Umstände, die unser Einsehen oder Nichteinsehen kausal bedingen mögen. Die Entscheidungen unseres theoretischen oder praktischen Urteils selbst hängen von der Kenntnis der Kausalität unseres Vorstellens und Wollens in keiner Weise ab; für das Urteil entscheiden G r ü n d e, nicht U r s a c h e n.

Wenn der Richter, innerhalb des Spielraums, welchen das geltende Recht lässt, seine oft schweren Entscheidungen zu treffen hat, vollends wenn de lege ferenda auszusprechen ist, wonach ist da zu entscheiden? Doch wohl nach Gründen, nicht nach Motiven. Zwar mag man sagen: indem ich entscheide, werden die Gründe mir Motive. Aber nur Gründe dürfen mir Motive sein; kein Motiv, das nicht vor der Strenge der Gründe besteht, darf mein Urteil bestimmen. Also entscheidet nicht das Motiv als Motiv, sondern der Grund als Grund.

Und das nun zuerst heisst es: die Entscheidung ist f r e i, weil a u t o n o m. So verhält es sich allgemein, wo es sich um eigentliches W o l l e n handelt. Die Entscheidung des U r t e i l s: das und das s o l l sein, das ist das erste, grundwesentliche Moment des Wollens. Für diese Entscheidung aber sind nicht die im Augenblick, da ich mich zu entscheiden habe, mir vorliegenden ursachlichen Faktoren massgebend. Sofern aus diesen der Eintritt des Erfolgs voraus entschieden ist, bleibt ja mir nichts zu entscheiden übrig; Voraussetzung der Willensentscheidung ist vielmehr, dass aus den gegebenen kausalen Faktoren der Erfolg d e m W o l l e n d e n s e l b s t nicht bestimmt sei. In diesem Sinne jedenfalls hat die Meinung völlig recht, welche als unerlässliche

Voraussetzung des Wollens eine Unentschiedenheit annimmt, da doch Wille Entscheidung besagt. Und eben das bedeutet die vielumstrittene, viel missdeutete Voraussetzung des Anderskönnens, nämlich das ganz Einfache, dass ohne die Entscheidung des Willens, vor ihr, nicht schon entschieden war. In diesem Sinne ist „freier Wille" eigentlich ein Pleonasmus. Entweder der Wille hat zu entscheiden, es ist also ohne ihn, vor ihm, nicht entschieden, das heisst: die Entscheidung steht ihm zu, liegt in seiner Hand; oder es ist entschieden, dann bleibt nichts zu entscheiden, also nichts zu wollen übrig. Wille im eigentlichen Sinne ist W a h l; wo keine Wahl, da ist, nach wohlbegründetem Sprachgebrauch, „nichts zu wollen". Diese Wahl und die darin liegende und bestehende „Freiheit", das heisst Nichtvorausentschiedenheit, versteht sich vollkommen klar, wenn man sich nur bestimmt und ausschliesslich in den Standpunkt dessen versetzt, der eben jetzt seine Entscheidung zu treffen hat.

Es gibt ebenso sicher für den Willen des Menschen die Wahl, wie für seinen Verstand die F r a g e. Im absoluten Sein der Dinge freilich, da gibt's keine Wahl, wie auch keine Frage. Aber dies absolute Sein der Dinge ist nur eine Fiktion, die Fiktion, dass die Erkenntnis, theoretische wie praktische, am Ende ihrer, allem Anschein nach aber unendlichen, Bahn angelangt wäre; ein schliesslich unausdenkbarer Gedanke, der jedenfalls für uns Endliche auf der unendlichen Bahn nichts bedeutet. Wir sind eben nie am Ende, sondern stets mitten auf der Bahn, und da gibt es wahrlich die Frage, die Unentschiedenheit, so im Theoretischen, und vollends im Praktischen; und gibt es also, da eine Frage eine Antwort heischt, ein Entscheiden des vordem nicht Entschiedenen, und das heisst ein freies, nämlich durch die uns vorliegenden, gegebenen Umstände nicht im voraus gebundenes Entscheiden. Das ist der gesunde und richtige Sinn der natürlichen Ueberzeugung, dass wir wollen, frei wollen. Wille und freier Wille sind für das natürliche Bewusstsein daher gar nicht zweierlei. Ich tue etwas willentlich, mit Willen, oder mit freiem Willen, freiwillig, diese Aussagen wollen genau dasselbe besagen: dass Wollen nicht Müssen ist, dass ich zu wollen nur habe, wo ich nicht muss, sondern die Entscheidung in meine Hand gelegt ist.

Wonach aber trifft der Wille seine Entscheidung? Wenn er vernünftig ist: nach Gründen. Von Entscheidung nach Gründen aber reden wir allein dann, wenn die Willensentscheidung für den einzelnen Fall sich stützt auf eine vorausgesetzte a l l g e m e i n e

Regel des Wollens, gleichsam als Obersatz: eine Maxime. Alles eigentliche Wollen also, wobei eine Wahl vorausgesetzt wird, fordert einen Grund der Entscheidung, also den Rückgang auf eine Maxime; ebenso wie, wo im theoretischen Gebiet eine Frage zu entscheiden ist, es der Gründe, das heisst des Rückgangs auf schon feststehende allgemeine Sätze bedarf, aus denen die Entscheidung sich als Konsequenz mit Notwendigkeit ergibt. Die Gründe können schlecht, können selbst ungegründet sein; aber wo auch nur Scheingründe gesucht werden, ist schon ein kleiner Finger der Vernunft gereicht, und zum Glück versteht nicht nur der Teufel, mit dem Finger gleich die ganze Hand zu nehmen. Selbst in dem Vorbringen von Scheingründen liegt die allgemeine Anerkennung, dass an sich Gründe zu entscheiden haben, die also, solange es nicht letzte Gründe sind, auch selbst wieder der Begründung bedürfen; ganz wie im Theoretischen, wer überhaupt Gründe geltend macht, sich gefallen lassen muss, dass man seine Gründe wiederum prüfe, ob sie gegründet sind, und so weiter, bis man auf zureichende Gründe kommt, das heisst solche, die zum ferneren Zweifel hinsichtlich ihrer Begründung keinen Anlass geben. Die Einheit, die durchgängige innere Uebereinstimmung des Gedachten oder Gewollten, das ist der letzte zureichende Grund; für ihn kann darum nicht eine weitere Begründung gefordert werden, weil die Forderung der Begründung selbst nur die Forderung der durchgängigen Uebereinstimmung des Gedachten oder Gewollten ist. Man kann nicht Grund dafür angeben sollen, dass überhaupt nach einem Grunde zu fragen sei, nicht fragen, warum überhaupt Frage, warum überhaupt ein Warum. Jede Maxime, das heisst jeder allgemeine Willenssatz, ist eben ein, wie auch immer geglückter Versuch, Einheit, Uebereinstimmung des Gewollten zunächst je in einem begrenzten Umkreis von Fragen oder Aufgaben herzustellen. Damit ist aber das Grundgesetz, dass nur in sich einstimmiges Wollen Bestand haben kann, das Vernunftgesetz des Willens, wie unsere These es nennt, schon anerkannt, nach welchem fortan jede engere Maxime sich der Prüfung nicht wird weigern können, ob sie auch im weiteren Bereich, schliesslich in einem gedachten, der Forderung nach allbefassenden System des Willens — praktisch: soweit unser Gesichtskreis reicht — sich bestandhaft erweist; ob, wie Kant es ausdrückt, die Maxime zum allgemeinen Gesetz — man darf weitergehend sagen: zum Gliede in einem Systeme des Wollens, dem kein besonderes Wollen sich darf entziehen wollen — geeignet sei.

So erkennt also der Wille, wenn er überhaupt Wille im eigentlichen Sinne, das heisst Selbstentscheidung sein soll, das Gesetz der Vernunft notwendig an. Denn Vernunft ist nur der alte, noch nicht veraltete Name für die allgemeine Forderung der Begründung, also des Gesetzes; der Ein- und Unterordnung des einzelnen Urteils (hier praktischen Urteils) in und unter ein der Absicht nach allbefassendes System, aus dessen Zusammenhang es sich begründe. Das ist das unangreifbare Grundgesetz des Willens; nach einem anderen ist nicht zu fragen; so wie dasselbe, aufs blosse Vorstellen dessen, was ist, bezogen, das Grundgesetz des theoretischen Erkennens ist, dem die Kausalität, als eine besondere Art von Gesetzlichkeit, sich vielmehr unter- als überordnet.

Statt dessen sucht der Determinismus die Hypothese durchzuführen, die Willensentscheidung erfolge naturnotwendig allemal in der Richtung, die dem Wollenden grössere Lust (Befriedigung) oder geringere Unlust (Unbefriedigung) verheisst; oder auch: in der Richtung der Selbsterhaltung, sei es des wollenden Individuums selbst oder auch der Gattung. Ich halte die eine wie die andere Annahme für tatsächlich irrig und sogar leicht zu widerlegen. [1])

Was die erste Annahme betrifft, so ist zwar richtig und unbestritten, dass mit allem, niedrigsten wie höchsten, Streben die schliesslich sinnlichen Momente der Lust und Unlust regelmässig zusammengehen, nämlich Lust (Befriedigung) mit dem erfolgreichen, Unlust (Unbefriedigung) mit dem gehemmten oder vereitelten Streben. Aber eben weil diese Begleitung mit Lust und Unlust so unterschiedslos allem, auch dem entgegengesetztesten Streben gemein ist, so ist sie offenbar untauglich, das Unterscheidende und Richtunggebende beim Wollen zu definieren. Man zielt also ganz am Problem vorbei, wenn man sich auf dies allgemeine Zusammengehen von Unlust mit unerfülltem Streben, Lust mit dessen Erfüllung beruft. Streben heisst Lust zu etwas haben, und wiederum nicht befriedigt sein, bis das Erstrebte erreicht ist. Aber man müsste vielmehr zeigen, dass das, woran man Lust empfindet, wenn man es erlangt hat, Unlust, wenn nicht, immer wieder nur Lust oder Meidung von Unlust sei; dass es überhaupt keine Lust zu oder an etwas anderem, an einer sogenannten „Sache" gebe, sondern allein zu und an eigener, oder durch Sympathie auch fremder, Lust oder

[1]) Vergl. Sozialpädagogik (3. Auflage). S. 41 ff.

Meidung von Unlust; dass zum Beispiel der Forscher nicht nur (was keiner in Abrede stellt) sich freut, wenn es ihm gelingt, sein Problem zu lösen, sondern dass er mit allem heissen Bemühen auch gar nichts anderes als diesen flüchtigen Genuss, und nicht etwa die Lösung des Problems, die damit gewonnene Klarheit der Erkenntnis, den Schritt näher zur Wahrheit oder doch vom Irrtum weg, und damit eine Förderung alles Fördernswerten in der Welt gewollt habe. Das aber ist nun doch schwerlich richtig; es ist keinesfalls erwiesen oder auf eine mögliche Art zu erweisen. Es wäre auch nicht nur seltsam widersinnig, sondern einfach trostlos, wenn etwas so äusserst Bedingtes, von tausend kleinen Umständen, vom Wetter, von der Verdauung, von den vielen Unruhen und Störungen des täglichen Lebens fort und fort Bedrohtes, wie unser subjektives Empfinden von Befriedigung und Unbefriedigung, den alleinigen Inhalt alles menschlichen Bestrebens naturnotwendig ausmachen sollte. Befriedigung ist des Strebens Tod. Sollte also alles Streben nichts anderes erstreben können als seinen eigenen Tod? Das wäre die Selbstverneinung des Strebens und also des Lebens, die denn auch im Pessimismus als unanfechtbar richtige Konsequenz jener glücklicherweise nicht richtigen Prämisse herauskommt. Da möchte man doch eher mit Spinoza als Sinn alles Strebens die Selbstbejahung, das „suum esse conservare" annehmen; woran übrigens, abgesehen von der unsicheren Bestimmung dessen, worin das „suum esse" besteht, noch das unzulänglich bleibt, dass bloss von Erhaltung gesprochen wird, statt, wie es richtig wäre, von ständiger Erweiterung, Erhöhung, von einem unendlichen Progress des Strebens. Das höhere Streben erschliesst allerdings zugleich Quellen höherer Befriedigung, aber nicht minder auch tieferer Unbefriedigung.

Dieser Einsicht kommt immerhin einen Schritt näher die Meinung, dass nicht Befriedigung, sondern Selbsterhaltung das letzte Gesetz des Willens sei; besonders wenn hierbei nicht bloss an die Selbsterhaltung des Individuums, sondern der Gattung gedacht, und stillschweigend unter Erhaltung Erhöhung und Erweiterung mitverstanden wird. Indessen die Selbsterhaltung soll Naturgesetz sein; ein absolutes Gesetz der Natur aber ist die Erhaltung der Gattung oder vollends des Individuums sicher nicht. Natur erhält ihre Geschöpfe eine Weile, und weiht sie dann mit demselben Gleichmut dem Untergang. Wirklich strebt kein lebendes Wesen unter allen Umständen sein Dasein zu erhalten. Warum auch? Blosses

Dasein ist kein Zweck, bei dem sich stehen bleiben liesse; wenn alles wegfällt, was uns das Leben wert macht, liegt uns am Leben als solchem weiter auch nichts. Nur deshalb hat jene Meinung überhaupt einen gewissen überredenden Schein, weil man stillschweigend in den Begriff „Leben" alles das mithineindenkt, was des Lebens wert ist. Leben heisst Streben; die Selbsterhaltung und dann Erhöhung, unbeschränkte Erhöhung des Strebens ist es eigentlich, was man im Sinn hat. Aber das ist nicht allgemeines Naturgesetz, sondern es ist das eigene Gesetz des Strebens. Streben ist positiv, das Positivste von allem; es kann nicht anders als sich selbst bejahen, es ist seinem ganzen Wesen nach Bejahung. Damit aber kommen wir auf unser allgemeines Willensgesetz zurück, denn der geklärte Sinn jener durchgängigen gesetzlichen Uebereinstimmung, die wir als oberstes Gesetz des Strebens anerkannten, ist die Erhaltung, der Bestand, also die Bejahung, die, wie gesagt, im Begriff des Strebens von Haus aus liegt. Widerstreit ist Selbstzerstörung; also muss das Streben, um sich als Streben zu behaupten, seine eigene durchgängige Einheit, Uebereinstimmung suchen, die somit sein eigenes, nicht anderswoher ihm aufgedrungenes Gesetz ist. Ist es „Natur", so ist es eben seine Natur, nicht eine ihm fremde, äussere, unter deren Zwang es stände. Indem es diesem seinem eigenen Gesetz folgt, ist es autonom; und da Autonomie der einzig verständliche Sinn der Freiheit ist, so ist es, eben in diesem einzig verständlichen Sinne, frei.

Diese Freiheit hat aber zugleich den Sinn der schliesslichen Unendlichkeit des Strebens. Da nämlich das Streben, was seinen Inhalt betrifft, erweiterungsfähig ist, an sich ohne Schranken, so ohne Schranken, wie der Verstand nirgends auf absolute Schranken seiner Erweiterung stösst, vielmehr über jeden erreichten Punkt mindestens fragend hinausgehen kann und sogar muss, so findet sich der Wille niemals in eine endliche Summe materialer Bestimmungsgründe eingeschlossen; nichts zwingt ihn, d. h. schliesst ihn ein in eine endliche Summe von „Motiven" wie in ein Gefängnis, einen „Zwinger". Diese Möglichkeit, über jedes endliche Strebensziel hinaus ein ferneres zu setzen, an sich ohne Schranke, begründet seine „Freiheit" jedem endlichen Bestimmungsgrund gegenüber, der ihn zwingen möchte. Und diese Freiheit kann, wenn er sich einmal zu ihrem klaren Bewusstsein erhoben hat, keine äussere Gewalt ihm je wieder rauben. Keineswegs ist sie darum gesetzlose Willkür; denn freilich nicht in absolutem Belieben kann der blosse Wille zu

jeder höheren Stufe, mit Ueberspringung der Zwischenstufen, uns emportragen. Nur durch eine bestimmte Folge von Stufen, und nur mit den Kräften, welche die allmähliche Erhebung von Stufe zu Stufe wachsen und erstarken liess, kann die weitere Erhebung gelingen. Aber an sich hält keine erreichte Stufe ihn fest, über jede ist ein Fortschreiten an sich möglich, ja gefordert. Im Streben liegt an sich der Ausblick ins Unendliche, der der letzte Sinn der Freiheit ist. Denn Streben ist Richtung, und eine Richtung geht an sich, ihrem Begriff nach ins Unendliche. Dagegen geht allerdings der Weg ins Unendliche nur durch endliche Punkte, und der Weg von Punkt zu Punkt im Endlichen ist stets durch endliche Gründe bestimmt. So bleibt der Determination ihr volles Recht, und hat doch im letzten, höchsten Ausblick die Nichtbestimmtheit, Nichtgebundenheit des Willens durch irgendwelche endlichen Motive oder irgendeine endliche Summe von solchen scharf bestimmten und sicher begründeten Sinn. Mit dem Gesetze der Kausalität kommt man hierbei garnicht in Streit; nur reicht es zur Lösung der Frage nicht aus, da es zwar den Weg von Punkt zu Punkt im Endlichen, aber nicht auch die hierbei stets schon zugrunde liegende allgemeine Wegrichtung des Strebens, die als solche ins Unendliche fortbesteht, begründen kann.

Man braucht, um sich von dieser schliesslichen Unendlichkeit und also Nichtdeterminiertheit des Strebens zu überzeugen, nicht bis zu den seltenen Taten eines wissenschaftlichen oder künstlerischen Genies zu gehen, das nie zuvor betretene Bahnen einschlägt, nie zuvor dagewesene Gestaltungen wie aus dem Nichts hervorruft; um dann etwa auf das Genie der Tat, auf das Leben des Helden zu folgern, der die Spur seines, keinem anderen vergleichbaren, schlechthin eigenen Charakters dem geistigen Gepräge der Nation, ja der Menschheit aufdrückt. Es genügt, in uns selbst zu blicken, um uns zu überzeugen, dass im Grunde jeder Augenblick unseres Erlebens neu, von jedem früheren verschieden, dass die theoretischen Fragen und praktischen Aufgaben, deren Lösung er von uns fordert, eben damit beständig neue sind und schon deshalb nicht nach dem allgemeinen Schema der Verursachung: gleiche Antezedentien — gleiche Konsequenzen gelöst werden könnten. Keineswegs wird damit der Mensch in der Natur — mit Spinoza zu sprechen — zum „Staat im Staate". Am Ende ist Natur das grösste Genie; am Ende ist überhaupt jedes Ereignis, im Vollgehalt seiner Beziehungen und nicht in vager

Abstraktion verstanden, neu und einzig, und von einer unendlichen Komplikation, die eine Auflösung in eine endliche Summe gleichartig wiederkehrender Faktoren in letzter Linie unmöglich macht, so dass jenes hergebrachte Schema der Verursachung überhaupt nur für rohe Abstraktionen gilt, die hinter der vollen Konkretion des Wirklichen ohnmächtig hinterdrein hinken und sie niemals zu erreichen vermögen. Somit hebt unsere These die Geltung des Gesetzes der Kausalität keineswegs auf, schränkt sie auch nicht ein; aber sie lehrt uns bescheidener denken von der Tragweite seiner wirklichen Anwendbarkeit und von dem Geltungscharakter einer uns möglichen, ausführbaren kausalen Erklärung der Dinge. Unsere Willensentscheidung hat stets den kausalen Zusammenhang, soweit er klar liegt, in Berechnung zu ziehen; aber er liegt eben, über sehr enge Grenzen hinaus, nicht klar; erst da aber, wo nach Kausalität für uns nicht entschieden ist, ist die eigene Entscheidung des Willens gefordert, für die folglich ein anderes Gesetz als das der Kausalität bestimmend sein muss; wir haben gesehen, welches: das Gesetz der praktischen Vernunft.

Um nun von diesem Ergebnis die Anwendung machen zu können auf das, worauf diese ganze Betrachtung zielt: auf die Bedeutung der Rechtsnorm, der Verantwortlichkeit und der Strafe, legen wir den Satz zugrunde: dass der Ausspruch des Rechtes selbst in jedem Fall Willens ausspruch ist. Das Recht vertritt den Willen der Gemeinschaft. Das besagt für uns: es repräsentiert die konzentrative Energie, durch die die Gemeinschaft die sonst regellos durcheinander und daher tausendfach zerstörend gegeneinander gekehrten Strebungen der Einzelnen in den Plan eines gemeinsamen, sich gegenseitig fördernden oder wenigstens nicht hemmenden Wirkens zwingt. Als Wille aber steht es notwendig unter demselben Gesetz, das auch den Willen des Einzelnen, im Unterschied vom unbeherrschten Trieb, regiert: dem Gesetze der praktischen Vernunft. Darum wendet es sich nur, soweit nötig, gegen die unbeherrschte Gewalt widersetzlicher Triebe, um sie durch stärkere Gewalt sich zu unterwerfen; zuerst aber und ganz überwiegend wendet es sich als Vernunft an die Vernunft der Einzelnen, und erwartet, darf erwarten, dass sie im weit überwiegenden Fall aus eigener Entschliessung, also in Freiheit, ihm folgsam sein werden.

Diesen Charakter der Rechtsnorm hat vor allem Bindnig in Klarheit erkannt, aus dessen bekannten Ausführungen (im Anhang

des ersten Bandes der „Normen") es genügt, einige eindrucksvolle Formulierungen in Erinnerung zu bringen: Es ist nicht der Zwang, der das Recht konstituiert; schon Jhering hat gesagt: An irgendeinem Punkte muss das Gezwungenwerden aufhören, das Zwingen allein übrig bleiben; und Rümelin: Die oberste Gewalt kann nicht selbst wieder gezwungen werden. Es gibt Rechtsnormen, die als solche nicht Zwangsrechte sind, deren Befolgung nicht allgemein erzwungen werden kann, oder deren Beobachtung zu erzwingen das Recht aus anderen Gründen verzichtet. Allgemein wendet sich die Rechtsnorm vielmehr an die freie Anerkennung; sie kann sich im allgemeinen auf den freien Willen allein stellen, ja ihrem Zweck widerstrebt an sich das Mittel des Zwanges; er ist leidige Notsache, ein grobes Surrogat, zur Rechtsdurchführung allgemein ein absolut untaugliches Mittel. „Der Zwang ist der Knecht des Rechts, nicht das Recht der Knecht des Zwanges." Anderwärts sagt derselbe Autor wesentlich gleichbedeutend: Das Recht wendet sich an die Vernunft; es bringt nur zum Bewusstsein, was man selbst wollen muss, soll die Ordnung des Gemeinlebens bestehen. Dass sie bestehen müsse, wird somit als notwendiger eigener Wille der Rechtsunterworfenen vorausgesetzt; notwendig nicht im kausalen Sinn, sondern nach Vernunftgesetz notwendig. Selbst wenn das Gesetz im einzelnen Fall unvernünftig ist, sagt uns doch die Vernunft, dass überhaupt ein Gesetz sein muss, dass ein Wille herrschend sein muss, also Achtung selbst vor dem unvernünftigen Gesetz vernünftiger ist als Anarchie im Namen der Vernunft. Und so will auch die Strafe nicht als blosse Gewalt empfunden, sondern als Lehre verstanden sein. Es soll in ihr der Rechtswille als allgemein geltend zur Anerkennung gebracht werden, indem der ihm widerstrebende Wille des Einzelnen unter seine Autorität gebeugt wird. So hat das „quia peccatum est" Berechtigung: Nachdem der Rechtswille durch den verbrecherischen Willen des Einzelnen hinsichtlich seiner Allgemeingültigkeit in Frage gestellt ist, so muss eben dieser bestimmte, tätlich gewordene Widerstand gegen den Rechtswillen durch diesen selbst getroffen und gleichsam entwaffnet werden; es muss an ihm der Rechtswille sich als allgemein und also auch für ihn geltend bewähren. Den einzelnen, ihm widersetzlichen Willen selbst muss sie allerdings treffen, aber eben um an ihm, gegen ihn den Rechtswillen als allgemein geltend zu beweisen. Sie muss ihn schärfer treffen, nach dem Grade der Widersetzlichkeit gegen den Rechtswillen, nicht nach dem Grade des angerich-

teten oder zu verhütenden sonstigen Schadens, namentlich nicht in erster Linie oder überhaupt wesentlich um des Geschädigten willen. Alle anderen Gesichtspunkte, aus denen man die Strafe zu erklären versucht, mögen daneben auch ihr Recht behalten, aber nur unterhalb dieses obersten; hierin allein liegt der reine und ursprüngliche Rechtssinn der Strafe; dieser Rücksicht muss sie jedenfalls und vor allem anderen entsprechen; alle übrigen Rücksichten gehen nebenher und dürfen weiter nicht Geltung beanspruchen, als sofern dadurch dieser Grundsinn der Strafe nicht etwa in Frage gestellt wird.

Dies aber vorausgesetzt, ergibt sich nun unschwer auch die Grundbedingung für die Straffähigkeit, die, unseren Voraussetzungen nach, notwendig identisch ist mit der der Handlungsfähigkeit im juristischen Sinne überhaupt: die Fähigkeit der Selbstbestimmung nach Maximen. Es ist tröstlich zu beobachten, dass im Grunde alle, die der Frage ernstlich nachgedacht haben, gleichviel ob Deterministen oder Indeterministen, über diesen entscheidenden Punkt wesentlich zu demselben Resultat gekommen sind; so dass der ganze heisse Streit um Determination oder Nichtdetermination der Willenshandlung, sofern es sich um die praktischen Konsequenzen für das Strafrecht und überhaupt das Recht handelt, beinahe als blosser Wortstreit erscheinen will. Dass er trotzdem nicht Wortstreit, dass auf beiden Seiten erste Dinge auf dem Spiel sind, haben wir gesehen.

Eine Vorführung und Durchprüfung der unzähligen Versuche, die Bedingungen der Handlungs- und also Zurechnungsfähigkeit zu formulieren, und danach besonders die Fassung des § 51 des Reichsstrafgesetzbuches, der von freier Willensbestimmung spricht, zu verbessern, darf eben darum erspart werden. Diese Bedingungen sind etwa nach von Bar in dem schon genannten Werke „Gesetz und Schuld im Strafrecht", 2. Band (1907), in genauester Auseinanderlegung die folgenden: 1. die Fähigkeit der Einsicht in die Wirkung und Bedeutung der eigenen Handlungen überhaupt; der Erkenntnis ihrer Kausalität; ein Faktor, der rein die Intelligenz angeht; 2. die Fähigkeit der Einsicht in die Unzulässigkeit der Handlung; er will sagen: der Einsicht, dass die soziale Ordnung sie nicht dulden kann, sofern sie mit ihr unvereinbar ist; er möchte, wenn der Sprachgebrauch es zuliesse, gern „Unduldbarkeit" der Handlung sagen; er erinnert daran, dass man sonst von „Unterscheidungsfähigkeit", discernement, gesprochen und damit offenbar eben dies

hat ausdrücken wollen. Dies ist ein Faktor, der auch noch die Einsicht, aber nicht mehr die bloss theoretische, sondern die praktische Einsicht angeht; die Einsicht in die Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit der Handlung mit einer sozialen Ordnung überhaupt, nicht bloss der gerade gegebenen. Der dritte Faktor betrifft nicht mehr die blosse Einsicht, weder die theoretische noch die praktische, sondern die Wirkungsfähigkeit der Einsicht; nämlich es fragt sich noch, ob die Vorstellung der Unzulässigkeit der Handlung nicht bloss überhaupt vorhanden war, sondern zur Zeit der Handlung als wirkend angesehen werden konnte. Eine Anmerkung hierzu sagt: dass für die Zurechnungsfähigkeit nicht nur Intelligenz, sondern auch eine gewisse Widerstandskraft gegen Anreize zu fordern sei, werde jetzt allgemein anerkannt; er zitiert die Strafrechtslehrer Wahlberg, Berner, von Liszt, und den Psychologen Volkmann von Volkmar. Ohne Zweifel ist diese Unterscheidung begründet. Es ist unfraglich, dass die Einsicht sowohl in die Tragweite der Handlung überhaupt, als auch in ihre Unvereinbarkeit mit sozialer Ordnung voll vorhanden sein und doch infolge krankhafter Störung gegen den Ansturm antisozialer Triebrichtungen ohnmächtig bleiben kann. Sie wird dann, wie Binding gerne sagt, „überrannt"; es heisst dann: C'est plus fort que moi; ein Ausdruck, in dem besonders bemerkenswert ist, dass als das wahre Ich nicht der überwältigende Trieb, sondern die überwältigte Vernunft angesehen wird. Der Sache nach sind diese Bedingungen der Zurechnungsfähigkeit auch im geltenden Recht überall anerkannt.

Ist also über die Voraussetzungen der Zurechnungsfähigkeit überhaupt kein grundsätzlicher Gegensatz vorhanden, im Grunde nie vorhanden gewesen, so bleibt dagegen bisher der radikale Gegensatz in der Deutung dieses Begriffs. Nur der Schuldige ist zu strafen. Was heisst schuld sein? Nicht bloss Ursache sein; Ursache ist auch der Unzurechnungsfähige; und absolute, letzte Ursache ist auch der Zurechnungsfähige nicht. Sondern Schuldsein heisst gewollt haben und durch seinen Willen Ursache von etwas sein, das anders als durch diesen Willen nicht geschehen wäre. Noch bis soweit ist zwischen Determinismus und Indeterminismus kein Streit. Das Wollen, das eigene Wollen erkennt ja auch der Determinist als Bedingung der Zurechnung an. Aber er nimmt keinen Anstoss daran, dass man wollen — musste; während dem Indeterministen das Müssen das Wollen schlechthin aufzuheben scheint. Der Geisteskranke, der

sinnlos Betrunkene, der von Leidenschaft widerstandslos Gepackte mag müssen; der Gesunde, bei voller Besinnung Befindliche kann anders. Dies Anderskönnen ist es, was der Determinist nicht gelten lassen zu dürfen meint, weil er fürchtet, damit die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes unsicher zu machen. Er meint somit nicht anders zu können, als dass er gegen dies Anderskönnen mit tausend Argumenten, eins immer schlagender als das andere, zu Felde zieht. Uns scheint dagegen dies Anderskönnen einen guten, zweifelsfreien Sinn zu behalten, den anzuerkennen man weder „absoluter" noch „relativer" Indeterminist sein muss.

Gewiss liegt im Begriff des Könnens, im Urteil der Möglichkeit stets eine Unbestimmtheit. Aber man übersieht, wie es scheint, dass sich das Urteil der Möglichkeit nie auf das geschehene Faktum beziehen kann; dass es überhaupt nur Sinn hat in einer Erwägung, die sich selbst in den Punkt stellt, der dem Faktum vorausliegt; woraus die Unbestimmtheit sich vollkommen logisch erklärt und rechtfertigt. Hinsichtlich der eingetretenen Tatsache verliert die Möglichkeitserwägung allerdings jeden Sinn. Trat sie ein, so waren sicher die vollständigen Bedingungen ihres Eintritts im Momente, da sie eintrat, gegeben, und aus diesen war der Effekt kausal bestimmt; das ist formal mit erkenntnisgesetzlicher Notwendigkeit vorauszusetzen, auch wenn wir ganz ausserstande sind, die fraglichen Bedingungen in Vollständigkeit anzugeben. Das Urteil der Möglichkeit dagegen stellt sich notwendig in das Stadium der Erwägung vor der erfolgten Entscheidung. Es betrifft allein die Beurteilung: welche Bedingungen sind gegeben und bekannt für den Eintritt einer bestimmten Tatsache, und wieviel ist aus diesen gegebenen und bekannten Bedingungen für unser Urteil bestimmt, wieviel nicht. Absolut gibt es gewiss keine offenen Möglichkeiten; das ist, wie alle Sätze vom Absoluten, ein leerer, „analytischer" Satz: aber wir sind eben nicht absolut, das Absolute ist uns nichts, ist im Grunde nur die für unsere Erkenntnis bedeutungslose Fiktion, dass alles erkannt, also nichts mehr zu erkennen übrig gelassen wäre. Erkenntnis ist ein Prozess ins Unendliche, also gibt es stets die offenen Möglichkeiten und sind sie wahrlich für unsere Erkenntnis von nie aussetzender Bedeutung.

Der Fehler des Determinismus also ist der des Absolutismus, der gesunde Sinn nicht eines metaphysischen, aber eines kritischen Indeterminismus die Anerkennung der Relativität, der Unendlichkeit

der Aufgabe der Erkenntnis. Es handelt sich hier genau um die Erwägung dessen, was, gegeben die Summe aller Erwägungen des sicheren und wahrscheinlichen Tatbestandes, der Entscheidung des Willens übrig gelassen ist, welcher Spielraum ihr verbleibt. Man muss sich also genau in den Standpunkt dessen versetzen, der vor die Entscheidung gestellt ist. Er steht, nach dem uralten Gleichnis, am Scheideweg, er kann rechts gehen oder links; aus keiner Erwägung der blossen Tatsachen oder des bekannten oder wahrscheinlichen Zusammenhanges von Tatsachen ist für ihn schon entschieden, sondern er hat sich zu entscheiden. Er ist aber, der Voraussetzung nach, handlungsfähig, das heisst allgemein imstande, die Bedeutung und Tragweite seiner möglichen Handlungen, besonders auch ihre Strafbarkeit oder Nichtstrafbarkeit, ihre Vereinbarkeit oder Nichtvereinbarkeit mit sozialer Ordnung überhaupt zu beurteilen; allgemein auch imstande, seinen Willen zur Tat werden zu lassen. Unter allen diesen Bedingungen — das heisst, eben den Bedingungen, die auch der Determinist als Voraussetzungen der Zurechnungsfähigkeit anerkennt — ist es voll berechtigt, zu sagen, er konnte anders, wenn er nun etwa doch für die strafbare Handlung sich entscheidet. Er selbst muss unter diesen Voraussetzungen zugeben, dass er anders konnte. Er selbst will eben nicht für krank, für willensunfähig gerechnet sein. Mithin ist er verantwortlich nach seinem eigenen Eingeständnis und seiner eigenen inneren Ueberzeugung. Das Recht ist also befugt, ihn zur Verantwortung zu ziehen; es ist befugt, zu ihm so zu sprechen: Du hast wider mich gehandelt, also gewollt; somit will ich notwendig wider dich; ich muss wider dich wollen, denn ich muss deinen wider mich gerichteten Willen — und zwar, da es durch Vernunft nicht gelang, tätlich, durch Zwang — zurückdrängen, um mich, den allgemeinen Rechtswillen, gegen dich zu behaupten, den du durch deinen Willen, soviel an dir lag, hast zunichte machen, jedenfalls für dich ausser Kraft setzen wollen; in Widerspruch mit dir selbst, denn in objektiver Erwägung musst du selbst diesen Rechtswillen als gültig und auch für dich gültig anerkennen. Das heisst: Du hast dich schuldig und also strafbar gemacht.

Das ist der unanfechtbare Sinn des Anderskönnens, der keinen absoluten Indeterminismus voraussetzt, aber wohl die Verneinung eines absoluten Determinismus. Ein solcher ist aber an sich auf menschliche Willensbeziehungen gar nicht anwendbar. Er möchte

etwas bedeuten für einen spinozischen Deus sive Natura — für den aber auch folgerecht alles Gericht, alle Schuld, alle Strafe wegfiele; er kann dagegen nichts bedeuten für ein menschliches Gericht; sondern für dieses hat und behält das Urteil der Möglichkeit vollen Sinn und unzweifelhafte Berechtigung.

Daher argumentiert von Bar der Sache nach zutreffend, wenn auch vielleicht in der Formulierung noch nicht vorsichtig genug, gegen von Liszts Definition der Zurechnungsfähigkeit als Determinierbarkeit durch die Normen sozialen Verhaltens: eine solche Definition sei für den Determinismus unzugänglich, denn Möglichkeit und Wirklichkeit sind, wenn alles notwendig geschieht oder notwendig unterbleibt, in Wirklichkeit (im konkreten Fall) identisch... Wer sich im einzelnen Fall nicht durch soziale Normen determinieren lässt, ist dann (eben in concreto) auch nicht determinierbar, folglich nicht zurechnungsfähig, es kann also in Wahrheit niemand bestraft werden. Diese Folgerung ist zwingend, solange der Determinismus ernstlich absolut: als Ausschluss der Möglichkeit des Andershandelns, verstanden sein will; das aber ist in der Tat, vom alten Stilpon an, der Sinn des metaphysischen Determinismus gewesen: dass vor dem Eintritt eines Geschehens möglich genau nur das war, was wirklich eintrat.

Alles löst sich einfach, wenn man sich die Bedeutung eines Urteils der Möglichkeit überhaupt im angegebenen Sinne klar gemacht hat. Einzig das kann die Frage sein, ob der Handelnde selbst, in dem Punkte, da er seine Willensentscheidung zu treffen hat, fähig ist oder nicht, die einzelne Handlung an allgemeiner Maxime zu messen, aus ihrem Standpunkt zu beurteilen und diesem Urteil gemäss eine Handlung einzuleiten. In dieser Beurteilung liegt schon die Voraussetzung: Ich kann so handeln, wie die allgemeine Maxime es vorschreibt. Das ist der klare, keineswegs zu verwerfende Sinn des Kantischen: Du kannst, denn du sollst. In der Erziehung, der Kindererziehung wie der Selbsterziehung, in der Behandlung von Willenskrankheiten, überall erfährt man es, wie lähmend die Vorstellung ist, dass man nicht anders könne, und wie schon beinahe alles gewonnen ist, wenn es gelingt, den Zwang dieser Vorstellung, dass man nicht könne, zu brechen; welche Kraft in dem einmal sicher verstandenen Appell an den Willen liegt, in der Erhebung zu dem befreienden Bewusstsein: ich will, und ich kann. Dies Bewusstsein hat und behält ewig recht. Es ist durch vernünftigen Willen möglich, was ohne ihn nicht geschähe. Diese Kraft vernünftigen Willens

ist gewiss nicht eine absolut isolierte im Weltall, ausser Zusammenhang mit allen andern in ihm waltenden Kräften; aber sie ist die höchste, die zuletzt entscheidende für alles, woran der Menschheit schliesslich liegt. Der soziale Wille ist dasselbe nur in vergrösserter, vom Individuum auf die Gemeinschaft erweiterter Gestalt. Er will darum auch nicht dem Willen des Individuums als ein Fremdes, ausser ihm Stehendes gegenübertreten; existiert er doch selbst nur im Willen der Einzelnen, sofern sie Gemeinsames wollen. Also kann er, so wie er selbst Wille ist, sich auch wesentlich nur an den Willen wenden. Die Willensfähigkeit des Einzelnen, ohne die er selbst nicht bestände, muss darum auch für ihn das Unverletzlichste sein. Sie ist auch im Verbrecher soviel als möglich zu erhalten und zu schützen, wachzuhalten oder wieder zu wecken auch gegen ihn selbst, richtiger, gegen die unbeherrschten Triebe in ihm, die im Grunde nicht er selbst sind.

Es wurde früher gesagt, dass der wesentliche Sinn der Strafe die Behauptung des Rechtswillens sei. Nicht trotzdem, sondern eben darum ist die Strafe auf den W i l l e n des Verbrechers selbst zu richten; es muss ihr alles darauf ankommen, sofern dies möglich ist, in ihm selbst den Willen des Rechten wiederherzustellen. Er soll durch die Uebernahme der Strafe im Kerne seiner Persönlichkeit nicht herabgedrückt, sondern gerade gestützt werden. Gerade in der Bestrafung liegt — wie in neuerer Zeit besonders C o h e n in seiner Ethik kräftig betont hat — die Anerkennung dieses Kernes seiner Persönlichkeit, nämlich seiner Willensfähigkeit. Nichtbestrafung vielmehr würde ihn für willensunfähig erklären, und damit überhaupt ausser rechtlicher Beurteilung stellen; denn rechtlicher Beurteilung unterliegt nur der Willensfähige.

Und deswegen endlich kann man Binding, von Bar und ihren Gesinnungsgenossen nur unbedingt rechtgeben, wenn sie scharf betonen, dass die begriffliche Grenze zwischen Strafe und Heilverfahren, zwischen Verbrechen und Krankheit in aller Strenge zu behaupten sei. Beide Gesichtspunkte sind im Recht, aber sie dürfen nicht vermengt werden. Es mögen noch so viele Individuen, die man sonst als Verbrecher behandelte, als Kranke zu behandeln sein, die Begriffsgrenze zwischen Verbrechen und Krankheit muss unverrückt bleiben, oder das Recht müsste überhaupt abdanken. Es wären eben alle krank, und weder Rechtsnorm noch Strafbestimmung hätte einen Sinn mehr. Zum Glück besteht aber diese Gefahr nur auf dem Papier, in abstrakter, sich selbst missverstehender, nicht juri-

stischer, sondern philosophischer, pseudophilosophischer Spekulation. Im Ernstfall der Praxis fällt es doch keinem Juristen ein, etwa Zurechnungsfähigkeit allgemein zu verneinen; vielmehr herrscht, bei allem theoretischen Streit, auch über die Faktoren der Zurechnungsfähigkeit, wie wir gesehen haben, wesentliche Uebereinstimmung. Das weitere ist Frage der Anwendung im gegebenen Einzelfall, für die weder die Jurisprudenz noch die Philosophie, sondern die Psychiatrie zuständig ist.

Das Recht hat in den Jahrtausenden seiner Geschichte zum Glück viel zu tiefe Wurzeln in der Menschheit gefasst, als dass es so leicht durch eine Modephilosophie — die übrigens allem Anschein nach stark im Abflauen begriffen ist — umgeworfen werden könnte. Es ist aber mit dem blossen Hinausweisen der Metaphysik aus den Grenzen der Jurisprudenz nicht getan, sondern an ihre Stelle muss treten eine gesunde Philosophie des Rechts, das heisst eine genaue Kritik der Grundbegriffe, mit denen die Rechtswissenschaft zu arbeiten hat. Dazu — ich meine: zur Erkenntnis dieser Aufgabe mehr als zu ihrer Lösung — möchte dieser Aufsatz einen bescheidenen Beitrag liefern.